جامعة المثنى / كلية التربية للعلوم الانسانية
مجلة اوروك للعلوم الانسانية
موقع المجلة : www.muthuruk.com
BM-Publisher



التأويل بين المفهوم القرآني والفكر الغربي

موفق مجيد ليلو *
المديرية العامة لتربية ميسان

معلومات المقالة

تاريخ المقالة:
الاستلام: 2018/4/29
تاريخ التعديل : 2018/6/13
قبول النشر: 15/ 8/ 2018
متوفر على النت:2018/3/26

الكلمات المفتاحية :
التأويل
المفهوم القرآني
الفكر الغربي

الملخص

إذا كان التأويل يمثل الوجه الآخر للنص كما هو متداول، فهل يمكن أن نطبق مناهج التأويل الحديثة على النصوص المقدسة وأولها القرآن الكريم، من هنا تنطلق إشكالية البحث التي تحاول الإجابة عن ذلك في ضوء دراسة مفهوم التأويل في القرآن، ومفهومه في المناهج الحديثة، وبيان الاختلاف في المفهومين، ومن ثم تعذُّر تطبيق مناهج التأويل الحديثة على النص القرآني. مع إمكانية الاستفادة من بعض المعطيات لتحليل النصوص.

© جميع الحقوق محفوظة لدى جامعة المثنى 2019

المقدمة

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين وصحبه المنتجبين.

منذ بدء الخليقة كانت (الكلمة) وكان (التأويل) ملازما لها، بل كان الوجه الآخر لها، وكثيرا ما أدى الى الاختلاف والصراع احيانا، وقد وثّق التاريخ الاسلامي اللحظات الاولى لهذا الصراع عندما قُبض الرسول الأكرم (ص)، وازداد ذلك الصراع حدَّة بين علي (ع) ومعاوية تصديقاً لقوله (ص): «أنا أقاتل على التنزيل، وعلي يقاتل على التأويل»[1]، إلا أنَّ تلك اللحظة شكلت منعطفا في تاريخ الفكر الإسلامي.

من هنا ندرك أهمية التأويل، ولاسيما في النص القرآني وخطورته على المتأول والمتلقي؛ لأنه الكتاب الذي {**لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ**}[فصلت:42]، الذي يستوعب برؤيته الإلهية ما كان وما سيكون، وهي رؤية سمحة واسعة، تتعدد فيها القراءات من دون أن تتعارض، ومن دون المساس بالمقدس، ويكون الاختلاف رحمة.

تروم هذه الدراسة رصد مفهوم التأويل في المنظور القرآني فقط، اي معنى التأويل بالمفهوم القرآني من دون استقصاء

*الناشر الرئيسي : E-mail : muaffaqmajeed @gmail.com

المصطلح في الفكر الاسلامي كله؛ لأنّ مساحة البحث الموجزة لا تستوعب ذلك، وهي تختلف عن بعض النظريات التأويلية التي لا تقف عند حد، ولا تقدِّس نصاً، بل كل النصوص خاضعة لمشرط النقد، مهما كان نوعها، فقالت بلا نهائية المعنى، ولا مركزيته، من دون ضوابط أو محددات تقف عندها. ومن ثم بيان التأويل في ضوء الرؤية العرفانية التي ترى أنه من مقولة الوجود الخارجي، وليس من عالم الألفاظ أو المعاني، فهو تطابق بين عوالم التأويل الثلاثة: القرآن والآفاق والأنفس. ثم بيان هذا المفهوم في الفكر الغربي ومدى الاختلاف بين الرؤيتين، مع الإشارة إلى إمكانية تطبيق المناهج التأويلية على النصوص بكل أشكالها.

وقد اقتضت طبيعة الدراسة أن تكون في تمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة، فبحثت مفهوم التأويل لغةً واصطلاحاً، والتأويل في القرآن الكريم، ثم عند العرفاء. ثم تتبعت تطور المفهوم واختلافه في المدارس الغربية من خلال أبرز أعلامها، ثم ختمت هذه القراءة بخاتمة لأهم نتائجها.

وختاما اعتذر عما زلَّ به القلم أو أخطأ به الفهم. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

تمهيد

قبل الدخول في مفهوم التأويل ينبغي الإشارة إلى أنَّ هذا المفهوم يختلف باختلاف المناهج والأعلام، وهو من أكثر المفاهيم غموضاً واختلافاً، وسنحاول أن نقدم فكرة موجزة عن التأويل لغةً واصطلاحاً، ثم التأويل في الفكر الإسلامي في القرآن أولاً، ثم التأويل عند العرفاء.

التأويل لغةً

تشير المعاجم اللغوية إلى معان مختلفة لكلمة (التأويل)، قال ابن فارس (395هـ): «الهمزة والواو واللام: أصلان: ابتداء الأمر، وانتهاؤه...ومن هذا الباب تأويل الكلام، وهو عاقبتُهُ وما يؤُولُ إليه، وذلك قوله تعالى: {**هَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ**} [الأعراف:53]، يقول: ما يَؤُول إليه في وقت بعثهم ونشورهم»[2]، ومن ذلك ما جاء في المفردات: «التأويل من الأوْلِ، أي: الرجوع إلى الأصل، ومنه: الموئل للموضع الذي يرجع إليه، وذلك هو رد الشيء إلى الغاية المرادة منه علما كان أو فعلا... قال تعالى:﴿**هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ**﴾[الأعراف:53] أي بيانه الذي هو غايته المقصودة منه. وقوله تعالى:﴿**ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً**﴾[النساء:59]، قيل أحسن معنى وترجمة، وقيل: أحسن ثوابا في الآخرة. والأَوْل: السياسية التي تراعي مآلها... يقال الأول أُلْنا وإيلَ علينا»[3].

ويشير ابن منظور (711هـ) إلى أنَّ معنى التأويل يرادف التفسير نقلاً عن ثعلب قائلاً: «سئل أبو العباس أحمد بن يحيى عن التأويل فقال: التأويل والتفسير والمعنى واحد»[4].

فيما يرى الفيروزآبادي (817هـ) أنَّ التأويل من: «آلَ إليه أوْلاً ومآلا: رجع، وعنه: ارتد... وأوّل الكلم تأويلاً وتأوله: دبره وقدره وفسره، والتأويل عبارة الرؤيا»[5].

ويذكر الشيخ مصطفوي «أنَّ الأصل الواحد في هذه المادة هو التقدم بحيث يترتب عليه آخر، والتأويل: جعل الشيء متقدماً حتى يترتب عليه غيره، وهو أعمَّ من المادي والمعنوي، ويؤيد هذا المعنى استعماله في قبال الأخر- هو الأول والآخر، وهذا المعنى منظور في جميع مشتقاتها- الأوَّل، الأولى، الأولين، التأويل – في القرآن الكريم»[6].

وهكذا يتضح اختلاف اللغويين في تحديد المفهوم، فهو مرادف للتفسير، أو من الرجوع والارتداد، أو الغاية، أو الترجمة والمعنى، والسياسة، وهي معانٍ متقاربة.

التأويل اصطلاحاً

تتفاوت التعريفات التي تحاول تحديد مفهوم التأويل، وذلك تبعا للحيثية التي ينظر بها كل جماعة ويركز عليها كل فريق، فقد جاء في (التعريفات): «التأويل: صرف اللفظ عن معنى الظاهر إلى معنى يحمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب والسنة، مثل قوله تعالى:﴿**يخْرِجُ الحيَّ من الميّت**﴾[الأنعام :95] إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرا، وان أراد به إخراج المؤمن من الكافر، أو العالم من الجاهل كان تأويلا»[7].

ثنائية التأويل والتفسير

اختلف المفسرون في تحديد المصطلحين حتى تصل أحيانا حد الاتحاد، قال أبو عبيدة (209هـ) «التفسير والتأويل بمعنى واحد»[8]، وعند الماتريدي (333هـ): «التفسير: القطع على أنَّ المراد من اللفظ هذا، والشهادة على الله أنَّه عنى باللفظ هذا، فإنَّ قام دليل مقطوع به فصحيح، وإلا فتفسير بالرأي، وهو

DOI:10.18018/URUK/019-12/180-197

المنهي عنه، والتأويل: ترجيح أحد المحتملات بدون قطع»[9]، ويفرّق بين التفسير والتأويل بأنَّ الأول من اختصاص الصحابة، والثاني من اختصاص الفقهاء[10]. وقال بعضهم: «التأويل ما يتعلق بالدراية، والتفسير ما يتعلق بالرواية»[11].

وأما الراغب الاصفهاني فيرى أنَّ التفسير «أعمُّ من التأويل، وأكثر ما يستعمل في الألفاظ، والتأويل في المعنى كتأويل الرؤيا، والتأويل يستعمل أكثر في الكتب الأدبية، والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها، والتأويل يستعمل في المفردات والألفاظ، والتأويل يستعمل أكثر ما يستعمل في الجمل، فالتفسير أما يستعمل في غريب الألفاظ كالبحيرة والسائبة... وأما التأويل فإنَّه يستعمل مرة عاماً، ومرة خاصاً نحو (الكفر) يستعمل تارة في الجحود المطلق، وتارة في جحود الباري عزَّ وجل خاصة... وقيل: التفسير يتعلق بالإتباع والسماع، والتأويل يتعلق بالاستنباط والنظر، أو التفسير بيان لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، والتأويل توجيه لفظ متوجه إلى معان مختلفة إلى واحد منها ما ظهر من الأدلة»[12].

ونجد أبا البقاء الكفوي يحاول أن يلتمس فرقا بين مفهومي التفسير والتأويل، فذكر أن المراد بهما «كشف المراد عن المشكل... وقيل: التأويل بيان أحد محتملات اللفظ، والتفسير: بيان مراد المتكلم، ولذا قيل التأويل ما يتعلق بالدراية، والتفسير ما يتعلق بالرواية»[13].

والتأويل كما يرى صاحب الميزان «ليس من قبيل المفاهيم والمعاني اللفظية بحيث تدل الألفاظ عليه، وإنَّما هو أمور عينية وحقائق متعالية سامية لا تحيط الألفاظ المطبوعة بها. لقد أراد الله سبحانه تعالى لهذه الأمور العينية الخارجية الرفيعة السامية أن تقرب من أذهاننا بقيد الألفاظ وكسوتها، وأنَّ الألفاظ هنا حكم (الأمثال) التي يقوم بدور التوضيح وبيان المقصود وبما يناسب فهم السامع للفكر، والقرآن يشير تصريحا وتلويحا إلى هذا المعنى، إذ يقول تعالى: ﴿**إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ. وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ**﴾[الزخرف:3-4]»[14].

ويشير الشيخ مصطفوي الى الفرق قائلا: «والفرق بين التفسير والتأويل، أنَّ التفسير هو البحث عن مدلول اللفظ وما يقتضيه ظاهر التعبير أدباً والتزاماً وعقلاً. أما التأويل: فهو تعيين مرجع اللفظ والمراد والمقصود منه، وقد يخفى المراد على الناس ولا يدل عليه ظاهر اللفظ، فهذا يحتاج إلى الاطِّلاع بالمقصود والمراد من اللفظ»[15].

والتأويلية «مصطلح قديم كان يشير في بداية استخدامه إلى مجموعة القواعد والمعايير النظرية التي يجب على المفسر أن يتبعها لفهم النص الديني وشرحه وتأويله. وهو بذلك يختلف عن مصطلح التفسير(Exegesis)، الذي يشير إلى عملية التأويل ذاتها»[16].

ويشير الدكتور نصر حامد إلى أنَّ هذا المصطلح تاريخياً «كان هو المصطلح السائد والمستخدم دون حساسية للدلالة على شرح وتفسير القرآن الكريم[17]، في حين كان مصطلح التفسير أقل تداولا، لكن مصطلح التأويل بدأ يتراجع بالتدريج ويفقد دلالته المحايدة ويكتسب دلالة سلبية؛ وذلك في سياق عمليات التطور والتحول الاجتماعي وما يصاحبها عادة من صراع فكري وسياسي»[18].

ومن هنا يتبين أنَّ مصطلح التأويل أسبق ظهوراً من التفسير، وقد كان مستعملاً بمعنى التفسير، ثم تطورت دلالته بحيث أصبح مرتبطا بالتفسير الباطني أو مخالفة الظاهر.

المبحث الاول

التأويل في القرآن الكريم

وردت لفظة (تأويل) في القرآن الكريم في (سبعة عشر موضعاً)[19]، ومن أهم الآيات التي اختلف المفسرون في معناها قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ**﴾[آل عمران:7]، فقسمت الآيات على محكم ومتشابه، وربطت مفهوم التأويل ظاهرا بالراسخين في العلم، ويأتي التأويل في القرآن الكريم للتعبير عن معان مختلفة أشارت إليها كتب التفسير ومنها:

1- بمعنى المآل والمرجع.
2- تعبير الرؤيا.
3- المعنى الباطن المخالف للظاهر[20]. أو معنى من معاني الآية لا يعلمه إلا الله والراسخون في العلم مع كونه خلاف اللفظ الظاهر[21].

DOI:10.18018/URUK/019-12/180-197

4- الأمر العيني الخارجي الذي يعتمد عليه الكلام.
5- الخارج الذي يطابقه الخبر الصادق كالأمور المشهودة يوم القيامة التي هي مطابقات أخبار الأنبياء والرسل.
6- بيان حقيقة المراد.

ويرى الشيخ (جعفر السبحاني) أن التأويل في القرآن الكريم استعمل في موارد ثلاثة يجمعها شيء واحد هو «إرجاع الشيء المبهم من الكلام والعمل والنوم إلى واقعه»[22]. والموارد الثلاثة التي يشير إليها السبحاني هي:

1- إرجاع الكلام المبهم إلى ما قصد منه برفع الإبهام من خلال القرائن الحافَّة به، فقوله سبحانه:{**وَالسَّمَاء بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ**}[الذاريات:47] كلام يكتنفه الابهام ويثبت ظاهره أنَّ لله سبحانه أيدٍ بنى بها السماء، ولكن رفع الابهام عن الآية بالإمعان في القرائن الحافَّة بها تأويل لها.
2- إرجاع الفعل إلى واقعه بمعنى رفع الإبهام عنه بذكر مصالحه والدواعي التي حملت الفاعل إلى العمل، وهذا كما في عمل صاحب موسى حيث أتى بأعمال مبهمة ومريبة من خرق السفينة وقتل الصبي وبناء الجدار الذي كاد أن ينقضَّ، فسأله موسى عن الدواعي فبينها وقال:{**ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْراً**} [الكهف من الآية:82].
3- تأويل الرؤيا التي يكتنفها الإبهام... وذلك علم خاص يرزقه الله تعالى لمن يشاء، فرزقه الله ليوسف كما يقول:{**وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ**} [يوسف من الآية:6][23].

في حين يذهب العلامة (محمد هادي معرفة) إلى رأي يقترب من سابقه، حيث يرى أنَّ التأويل الوارد في القرآن لا يخرج عن معان ثلاثة:

1- تأويل المتشابه، أي توجيهه بحيث يصح ويقبله العقل والنقل.
2- تعبير الرؤيا.
3- مآل الأمر وعاقبته[24]. وهو يشترط للتأويل ضابطة وهي رعاية المناسبة القريبة بين ظهر الكلام وبطنه ومراعاة النظم، والدقة في إلغاء الخصوصيات المكتنفة بالكلام، ليخلص صفوه ويجلو لبابه في مفهومه العام[25].

ومن هنا يتبين أنَّ من معاني التأويل أن يكون من قبيل «الأمور الخارجية، ولا كل أمر خارجي حتى يكون المصداق الخارجي للخبر تأويلا له بل أمر خارجي مخصوص نسبته إلى الكلام نسبة المَمَثَّل إلى المثل والباطن إلى الظاهر»[26]، أي أن التأويل «عبارة عن حقيقة خارجية لها واقع يستند إليها البيان القرآني سواء أكان حكما أو موعظة وحكمة»[27].

وكل ما جاء من لفظ التأويل يعني الحقيقة الخارجية، ففي قصة موسى والخضر(ع)[28] التي أسفرت عن خرق السفينة وقتل الغلام وإقامة الجدار الذي يريد ان ينقض، وهي أفعال أنكرها موسى(ع) على الخضر(ع)؛ لأنَّه لم يعلم تأويلها، وهو رجوعها الى عنوانها الأصلي وتفسيرها بما ستؤول إليه من نتائج، لم يكن ذلك كله إلا رجوعا إلى المعنى الأصلي والحقيقة الخارجية، التي تعني الوجود والأمر الخارجي الواقعي، وليس المفهوم منها فقط.

وفي سورة يوسف (ع) التي بنيت على نسيج من الرؤى وتأويلاتها، رؤيا يوسف(ع) في طفولته، ورؤيا صاحبيه في السجن، ورؤيا العزيز، كل ذلك كانت تأويلاته رجوع الى حقائق خارجية مختزلة في عوالم الرؤى.

ومثل ذلك يقال في آيات القيامة كقوله تعالى: ﴿**هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَاء فَيَشْفَعُواْ لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُواْ أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَفْتَرُونَ**﴾[الأعراف:53].

ومن هنا يتبيَّن أنَّ ما ورد من مفهوم التأويل الذي جاءت به بعض آيات القرآن الكريم ليس الا الحقيقة الخارجية، وليس من مقولة الألفاظ، وبهذا يتضح أيضاً أنَّ القرآنَ كلَّهُ لهُ تأويلٌ، ولا يختص ذلك بالمتشابه فقط، بل يشمل المحكم كذلك، وهذا التأويل يعلمه الله ومن يأذن له الله سبحانه من المطهَّرين. وهم غير الراسخين في العلم الذين ذكرتهم الآية وبين المفهومين عموم وخصوص، فكل مطهَّرٍ راسخٌ ولا عكس[29].

وأمَّا التأويل بمعنى (صرف الكلام عن ظاهره) فليس من معاني التأويل الواردة في القرآن، بل «لا يصح للمفسر أن يفسر القرآن به. ولم نجد في القرآن آية يلزمنا العقل والنقل الى صرفها عن

DOI:10.18018/URUK/019-12/180-197

ظهورها المستقر الثابت، وأما الظهور البدائي فليس ظهوراً له قيمة حتى يعد العدول عنه صرفاً للظاهر عن ظاهره»[30].

وثمة معنى آخر للتأويل، وهو ما يقع في مقابل التنزيل، والمراد به «تحرّي المصداق المماثل للمصداق الموجود في عصر الوحي»[31]، وقد أشارت إليه الروايات فمن ذلك، قول الرسول (ص) لعلي (ع):«تقاتل على تأويل القرآن كما قاتلت على تنزيله». وقوله (ص): «أنا أقاتل على التنزيل، وعلي يقاتل على التأويل»[32]. وعن الصادق (ع) في تفسير البطن والظهر في القرآن: «ظهره تنزيله، وبطنه تأويله، منه ما مضى، ومنه ما لم يكن بعد، يجري كما تجري الشمس والقمر»[33].

المبحث الثاني

التأويل عند العرفانيين

تبنى رؤية العرفاء التأويلية على النظرة الوجودية للقرآن، أي أنَّ القرآن موجود واحد لا اختلاف فيه، ولكنَّه ذو مراتب، وهذا يجعل القراءات التفسيرية متعددة تبعاً لذلك؛ فكل مرتبة تقتضي مرتبة من الفهم أعمق منها، لا تتعارض معها، وتبقى مناسبة للظاهر العام الذي هو الأصل كما يرى العرفاء، وأما المعاني الباطنة فهي سوانح ومكاشفات ذوقية تخطر على قلوب أصحابها، يتحمَّلها النص دون ان تقدح بظواهره، ودون أن تتعارض مع ما قال به علماء الرسوم. فالركيزة الأساس في تعدد القراءات هي «الواقع وليس الفهم، فالواقع هو الذي ينطوي على مراتب، لا أنَّ للفهم مراتب، فالفهم مرتبط بالواقع، وعلى نحو أدق بمرتبة الواقع»[34].

إنَّ جميع القراءات عند العرفاء تعدُّ صحيحةً- ضمن الضوابط- ولكن بنسبة معينة، فكل ذوق وقراءة تختلف عن صاحبتها دون أن تعارضها، وكلٌّ يفهم ما هو بمرتبته، فإذا ارتقى إلى ما هو أرفع مرتبة، أصبح الفهم السابق ظاهرًا للباطن الذي عرفه وهكذا، وبعبارة أوضح إن للقرآن في هذه النشأة ظهورًا ومرتبةً تختلف عن المراتب الأخرى في النشآت المختلفة، والعارف لا يكتفي بالفهم الظاهر؛ لأنَّه ارتقى درجة على (علماء الرسوم)، وهذه الدرجة على نحو التشكيك الوجودي، إذ تختلف من عارف إلى آخر؛ ولذلك يندر أن نجد تفسيرين عرفانيين يتفقان اتفاقًا كليًا؛ لاختلاف التجربتين، واتساع الرؤية وضيقها بالنسبة للعارف، وكلها تصيب الواقع، ولكن بمرتبة ما؛ لأنَّ رؤية العارف تستوعب الجميع، ولكن ضمن الضوابط المذكورة، «إذ الافهام والقراءات تصيب الواقع أجمعها– بافتراض صحة الضوابط الأخرى- ولكن غاية ما هنالك أن كل فهم أو قراءة تصيبه في درجة أو في مرتبة من مراتبه»[35].

وقد ينقدح في الذهن إشكال وهو أنَّه: إذا كانت كل القراءات تصيب الواقع ولكن بنسبة معينة، فإنَّ هذا يستدعي تأويل آيات الأحكام تأويلاً باطنًا، كما في الطهارة القلبية والصيام عن المعاصي وغيرها، فتنتفي الواجبات والمحرمات على وفق هذا الفهم؟

ويمكن أن يجاب: بأنَّ الفهم الباطن للنص لا يلغي الظاهر، بل يعدَّه أُسَّاً لفهمه، والمرتبة الأولى من مراتب الفهم، فالعارف لا يلغي الواجبات أو يقلل من أهمية الظاهر، وإنَّما العبادة هي وسيلته للارتقاء، والتقوى هي سبيل المعرفة والكشف، وأمَّا من يرى أن القراءات العرفانية للنص هي أقرب إلى (تداعي المعاني) التي تنقدح في القلب عند تلاوة الآيات الكريمة[36]، فذلك أمر مخالف لرؤية العارف الذي يرى الوجود ومراتبه بقلبه وبصيرته لا بعقله وينكشف له منها بقدر تجربته الكشفية والشهودية وليس الامر متعلقا بتداعي المعاني.

وهذه الرؤية الرحبة تنفتح على الآخر، وتعدد القراءات، مع مراعاة الضوابط، ومنها أن لا يتعارض مع الظواهر، ولا يخرج عن حدود الشريعة. ومع ذلك تبقى التأويلات العرفانية متفاوتة بين المفسرين شدةً وضعفًا، تبعا لذوق العارف وسعة تجربته. كما تسمح بحرية القراءة وتعددها، ولكن بعد أن يمتلك المفسر أدواته ويتمكن منها مراعيًا في كل ذلك القيود، ومع ذلك فإنَّ منهج العرفاء في تأويل النصوص يمثل مدرسة واتجاهًا خاصًا، يعتمد على الكشف والشهود مصدرًا للمعرفة.

ويشير بعض الباحثين إلى أنَّ هذا الاتجاه ظهر «على أثر الضعف الذي أصيبت به الاتجاهات العقلية والأثرية، حيث لم يتم تقنين دور العقل وفعاليته في العمل التفسيري، ولا الافادة المقننة من المأثور والمنقول في تقويم فهم أفضل للقرآن الكريم ورسالته، فاتجه بعض المفسرين المسلمين إلى الباطن وتجلياته لجبر بعض النقص والضعف الذي أصاب هذين الاتجاهين»[37]. وهذه دعوى لا نجد لها في التاريخ ما يبررها، ذلك أنَّ هذا

الاتجاه جاء في وقت مبكر، وقد تأسس على بعض المرويات التي تقول بتعدد البطون للنص القرآني وتعدد القراءات، فضلاً عن ظهور الاتجاه الصوفي الذي كان تجسيداً واقعياً لهذا التأويل، إلا أنَّه شطح بعيداً في بعض مراحله ورجالاته.

والعرفاء يرون أنَّ اللغةَ عاجزةٌ عن الوصول إلى الحقيقة الكاملة، وكما يعبر النفري: «كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة»[38]، ولذا فإنَّ لغة العرفاء مليئة بالأسرار والرموز، لأنَّ لغة التواصل لا تفي بمعانيهم، فابتكروا لغةً اصطلاحية للتواصل، وهي لغة مرنة تتسع باتساع الرؤية، «والمعنى لا يوجد في النص بل خارجه، المعنى يستشعر به الإنسان في قلبه وباطنه، وفي الطبيعة والمجتمع»[39]. ويبقى الكشف والوجدان هو السبيل إلى المعرفة؛ لأنَّ (مَن ذاقَ عرفَ)[40].

ويرى الزركشي أنَّ هذه الرؤى والمشاهدات ذوق وكشف تفيضُ به التجربة العرفانية وليس تفسيراً، لأنهم يرون الحقائق ولا يذكرون معاني الألفاظ، قال: «فأما كلام الصوفي في تفسير القرآن، فقيل: ليس تفسيراً، وإنما هي معانٍ ومواجيد يجدونها عند التلاوة»[41].

وتلك النظرة إلى هذه الكتب أفرزت جملة من التمايزات بين العرفاء وسواهم يلخصها أحد الباحثين بنقاط ثلاث:

1. التمايز بين العبارة والمعنى من منظور الصوفي، وإنهما لا يتماثلان ولا يعبر أحدهما عن الآخر تعبيرا أمينًا ووافيًا، بل تكون العبارة عائقًا أمام العارف للوصول إلى المعنى في كثير من الأحيان، ويعبِّر النفري عن هذا التمايز المشار إليه بقوله: «وقال لي: إذا جئتني فألقِ العبارة وراء ظهرك، وألقِ المعنى وراء العبارة، وألقِ الوجد وراء المعنى»[42].
2. التمايز بين العلم والمعرفة من جهة نظر العرفاء، وعدهما أمرين مختلفين لا يلتقيان مع بعضهما، بل متنافران في ما بينهما... ومن هنا يقول البسطامي: «العارف فوق ما يقول، والعالم دون ما يقول»[43].
3. التمايز بين العالم والعارف في فهم العبارة؛ إذ العالِم يبحث في العبارة عن المقصد والمطلب، والعارف لا يرى فيها إلا مضيعة للحقيقة؛ لأنَّ الكون من منظور العارف توهم لا تصح العبارة عنه؛ لأنَّه لا حقيقة له، والحق تقصر الأقوال دونه[44].

وفي ضوء تلك التمايزات، فإنَّ التجربة الموضوعية وتحكم العقل يصبح في منأى عن التناول، وتبقى التجربة الشخصية الكشفية التي تتسع باتساع معرفة العارف وتضيق بمقدارها، فالتجربة تتشكل بشكل الأودية، فالماء واحد، والأودية تختلف سعة وضيقاً، قال تعالى: ﴿**أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا**﴾ [الرعد:17].

ومن هنا نرى مدى اهتمام العرفاء بالتأويل؛ لأنَّ العالم على حد تعبير ابن عربي يجب تأويله، فاللغة الإشارية هي البديل الممكن والذي لا بدَّ منه، لنقل تلك المواجد والسوانح مع المحافظة على تداولية هذه الرموز بين أهلها، فهو– أي العارف- يعيش في جدلية لا يمكن التسليم بأحد طرفيها: (البوح والستر).

وثمة أمرٌ أخر وهو التمثيل الذي يلجأ إليه العرفاء؛ لأنَّ أكثر مقولاتهم من عالم المعنى والمجرد، ولذا فإنَّهم يلجأون إلى التمثيل للهبوط بها إلى عالم المحسوس، وتلك سمة واضحة في كلماتهم، بل تفيض كتبهم بالرسوم والدوائر التي يعبرون بها عن العرش والكرسي والقيامة وساحة المحشر وغيرها، كما نجد في كتابات الحلاج وابن عربي والآملي.

وللعرفاء نظرة خاصة للأديان تؤمن بالوحدة الضمنية، فكلُ الأديان تدعو إلى الحق؛ لأنَّ (الدين هو الحب)، وهو ما يصرح به ابن عربي في أبياته المشهورة:

لقد صار قلبي قابلاً كلَّ صورةٍ
فمرعى لغزلان وديرٌ لرهبانِ
وبيتٌ لأوثانٍ وكعبةُ طائفٍ
وألواحُ توراةٍ ومصحفُ قرآنِ
أدين بدين الحبِّ أنَّى توجَّهت
ركائبُهُ فالحبُ ديني وإيماني[45]

وإذا كان دين العرفاء هو الحب، فلابدَّ من أن تمتلئ كلماتهم وإشعارهم بألفاظ الغزل والتشبيب؛ لأنَّ الأمر لا يقتصر على علاقة العبودية، بل يرقى إلى مستوى الحب والوله، وإلى هذا المعنى يشير ابن عربي في مقدمة ديوان (ترجمان الأشواق) قائلاً: «وجعلت العبارة عن ذلك بلسان الغزل والتشبيب لتعشق النفوس بهذه العبارات، فتتوفر الدواعي إلى الإصغاء إليها، وهو لسان كل أديب ظريف روحاني لطيف»[46]، فكل ما يذكره العرفاء في الحقيقة ليست إلا رموزاً، لا تسعف اللغةُ صاحبها

DOI:10.18018/URUK/019-12/180-197

في التعبير عن مرموزاتها وحقائقها، أي أن كلامهم من التأويل لا التفسير.

ولا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ هذا التفسير يتقوّم بالكشف والشهود بالدرجة الأولى، وهو مقدَّم على الأدلة العقلية والنقلية، إذ يتنقل العارف من ساحة العقل إلى القلب، الذي يفاض عليه من الذات المقدسة ما شاء الله من علوم وفتوحات، ومصدر المعرفة عندهم «ذوات الأشخاص وليست اللغة والنص، لأنَّهما قاصران عن بلوغ الحقيقة»[47]. ويبقى محور الكلام وقطب الرحى فكرة (وحدة الوجود) التي لا ترى موجوداً في الكون سوى الحق، وما عداه فهي مظاهر وتجليات له، لذا نجد فكرة المراتبية للكون والإنسان والقرآن، وأهم أقطابها ابن عربي، ثم قنَّنها من بعده تلامذته ومن تابعهم.

المبحث الثالث

مفهوم الهرمنيوطيقا من شلايرماخر إلى ايكو

ارتبط مفهوم التأويل في الفكر الغربي بمصطلح الهرمنيوطيقا، وهو عند (ليبنتز): «مرادف للاستقراء أو هو البحث عن علل الأشياء للارتقاء منها إلى العلة الأولى وهي الله– وما يسميه الفيلسوف استقراء يسميه اللاهوتي تأويلا. والغرض من الطريقتين معرفة بواطن الأشياء»[48]. ولذا فلابد من دراسة هذا المصطلح وجذوره التاريخية وأبرز أعلامه في التاريخ الحديث.

وتشير المصادر الى ان مصطلح (الهرمنيوطيقا)[49] له اشتقاقان:

الأول: أنها مأخوذة من (هرمس) رسول الآلهة الإغريقية أو إله النجوم والحدود، الذي ينقل رسائل الآلهة من بعضهم لبعضهم الآخر، حسب الأساطير اليونانية، وفي الوقت نفسه يساعد البشر في فهم الرسائل الرمزية للآلهة، وفي فهم كلام كل منهم مع الآخر، وهرمس هو الرسول الذي يروح ويغدو بين زيوس والآلهة الأخرى، أو بين زيوس والبشر.

الثاني: أنها مشتقة من الفعل الإغريقي (hermeneuein)، ومعناه أن يؤول (to nterpret) وهو يشير إلى المجال العقلي المتعلق بطبيعة التأويل للتعبيرات الإنسانية واقتصادية[50]، وكما يقال: «إن الوسيلة يمكن إن تكون هي الرسالة»[51].

وعليه يكون معناه الإظهار والتبيين والترجمة والتفسير. وقد ذكر أن أول من استخدمه أرسطو في باب منطق القضايا من كتابه (الأرغنون)، وفي القرون الوسطى استخدم المصطلح بمعنى تفسير وتأويل الكتاب المقدس، حيث يشير إلى مجموعة من القواعد التي يجب أن يتبعها المفسر لتفسير النص الديني (الكتاب المقدس)، ثم وسع ليشمل تفسير مطلق النصوص، وقد طبع أول كتاب باسم (الهرمنيوطيقا) عام (1654م) ومؤلفه (دان هاور).

ومع ذلك فإن الاشتقاق لا يسعف في الفهم الدقيق لهذا المصطلح؛ لأنه لا يمكن أن نعرِّف الهرمنيوطيقا بأنها: (علم التفسير) أو (علم التأويل) كما في بعض الكتابات؛ لأنها- وإن ظهرت في بداياتها (في القرن السابع عشر) كعلم واتجاه مستقل في الفكر البشري بصورة (علم التفسير) أو (فن تفسير النصوص)- ولكنها في أواخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين توسعت بحوثها كثيراً بحيث لا يمكن لهذا التعبير (علم التفسير، أو فن تفسير النصوص) أن يكون دقيقاً وأميناً في التعبير عن الجهود والبحوث الكثيرة التي دخلت عالم الهرمنيوطيقا في عصرنا. وقد تجاوز هذا العلم في نظرياته الحديثة مجال النص الديني، بل تجاوز حتى النص إلى تفسير سائر المواقف والسلوك الإنساني، فكان لها تأثيرها في الكثير من العلوم ومجالات المعرفة، وخاصة العلوم الإنسانية كالفلسفة والتاريخ وعلم الاجتماع والنقد الأدبي، وغيرها.

ويرى ايكو[52] أن الكثير من المقاربات التأويلية المعاصرة تأسست على الخصائص المميزة للهرمسية وأهمها:

1- النص كون مفتوح، يمكن المؤول أن يكتشف داخله سلسلة من الروابط اللانهائية.

2- اللغة عاجزة عن التعبير عن معنى وحيد، معطى بشكل مسبق (مثل قصدية الكاتب).

3- اللغة تعكس عدم تجانس الفكر.

4- أن كل نص لا يمكن أن يثبت معنى أحاديا.

5- الكاتب لا يعرف ما يقوله.

6- الكلمات لا تقول بل تستحضر اللامقول.

7- المعنى الحقيقي لنص ما هو فراغه.

8- أن السيموطيقا هي مؤامرة أولئك الذين يعتقدون أن وظيفة اللغة هي التواصل.

DOI:10.18018/URUK/019-12/180-197

أن المخرج النظري لهذه الخصائص الهرمسية هو المتاهة: لانهائية التأويل[53].

وسنقتصر في هذا المبحث على دراسة ابرز أعلام الفكر التأويلي الغربي، ابتداءً بـ(شلايرماخر) وانتهاءً بـ(ايكو)، وبشكل موجز مستعرضين لأهم أفكارهم وآرائهم في التأويل، ولن نعتمد المدارس أو المناهج؛ لأن التأويل يتداخل معها ومع غيرها، بل هناك من الأعلام من ارتبط التأويل باسمه دون ان يصنف على مدرسة أو منهج ما.

شلايرماخر[54](1843هـ)

يعد شلايرماخر أبا الهرمنيوطيقا، إذ استطاع أن يوسع دائرة التأويل، وينقله من النص الديني الذي كان مقتصرا عليه سابقا إلى قراءة النصوص الدنيوية الأدبية الفنية والفلسفية، فهو بحق كان أبا الهرمنيوطيقا كما يلقبه ديلثي[55].

تدور أفكار شلايرماخر حول وضع قوانين لمساعدة المتلقي على فهم النص مهما ابتعد زمنيا، ولذا فليس ثمة اهتمام كبير بالفهم؛ لأنه مرتبط بالشخص نفسه ضمن سياق زماني. وشلايرماخر يجعل من النص «وسيطا لغويا ينقل فكر المؤلف إلى القارئ مشيرا في جانبه النفسي إلى الفكر الذاتي لمبدعه»[56].

وعليه فإن النقد كلما ابتعد زمنيا أصبح إلى الغموض أقرب، فنحن بحاجة إلى جملة من القوانين والقواعد التي تساعد على فهم النص. ويرى أن لكل نص جانبين: موضوعي متعلق باللغة، وهو المشترك الذي يجعل عملية الفهم ممكنة، وجانب ذاتي يشير إلى فكر المؤلف ويتجلى في استخدام المؤلف الخاص للغة، وهذان الجانبان يعكسان تجربة المؤلف التي يسعى القارئ إلى فهمها، وللقارئ أن يبدأ من أيهما شاء لغويًا أو نفسيًا، ومهمة التأويل تتجلى في فهم النص كما فهمه مؤلفه[57].

وهذا الفهم يحيل إلى مفهوم (الدائرة التأويلية) الذي ذكره (شلايرماخر)، والذي يعني «أنه لكي نفهم العناصر الجزئية في النص، فانه لابدَّ أولاً من فهم النص في كليته، ولفهم النص في كليته لابدَّ أن ينبع هذا الفهم من العناصر الجزئية المكونة له»[58].

ويتأتى الفهم من خلال تفاعل لحظتين تمثلان تكاملاً لمهمة الهرمنيوطيقا فالأولى تدعى: التأويل النحوي، والثانية: التأويل النفسي، فالأولى تهتم بدراسة الخطاب من خلال اللغة وطاقاتها وخصائصها، والثانية تهتم بدراسة الخطاب بوصفه إبداعا وموهبة ذاتية، وهذا يتجدد بالطبع في جميع نتاج المؤلف[59].

وهو ما يحقق فهما يفوق أو يتجاوز فهم الكاتب لذاته، وهذا ما تطمح إليه هرمينوطيقا شلايرماخر، وفيه تتلخص مهمة التأويل عنده، إذ تسعى إلى تحقيق نمط من الفهم الكامل والأفضل متوسلة بمفاهيم التخمين أو التنبؤ.

ديلثي[60] (1911م) وتجربة الحياة

أفاد ديلثي من منجزات شلايرماخر في التأويل، فحاول أن يقدم التأويل علمًا، مركزًا على الفهم، والفهم عنده نوع من الحوار بين تجربة القارئ الذاتية والتجربة الموضوعية المتجلية في الأدب، من خلال الوسيط المشترك بينهما، والذي هو تجربة الحياة[61].

والمعنى عند ديلثي ليس ثابتًا، بل يقوم على مجموعة من العلاقات التي تبدأ بالهجرة الذاتية في لحظة معينة من التاريخ، وتحدد المعنى الذي يفهمه من العمل في هذه اللحظة من الزمن. وكلما تغيرت تجربتنا– وهذا الشيء وارد– فإنها تغير فهمنا للعمل الأدبي ومن ثمَّ المعنى[62]. وعليه فان المعنى ليس موضوعيًا ولا ذاتيًا، وإنما هو في حالة تغير مستمر، وهو يرى أن ميدان علم الهرمنيوطيقا العلوم الإنسانية والطبيعية، ولذا فقد انطلق من فلسفة الحياة، أي ذلك الاتجاه الفلسفي الذي يؤكد على أن الحقيقة هي الحياة أو تدرك بالتجربة الحية، وقد تعني الحياة فلسفة السلوك في الحياة وتبحث واجبات الإنسان في الحياة وأهدافه وأغراضه[63].

وفي محاولة ديلثي توسيع الهرمنيوطيقا كأنه يرمي من وراء ذلك تحرير الهرمنيوطيقا من النظرة التاريخية والنزعة النفسية السيكولوجية التي كانت سائدة في ألمانيا في القرن التاسع عشر[64]، ضمن مشروع أوسع هو نقد العقل التاريخي، ذلك أنَّ غاية العلوم الصحيحة هو التفسير، الشرح، فإنَّ غاية الأبحاث الإنسانية هي أن تفهم تعبيرات الحياة[65].

وبناء على ذلك فإن مهمة الهرمنيوطيقا هي إعادة الحدث الأصلي الذي تم إنتاج الأثر فيه، عند ذلك لم يعد بالإمكان فهم الأثر بشكل كافٍ على أنه تعويض لتجربة غريبة من خلال تجربة ذاتية، ما يعاد تحققه ليس حالة نفسية، وإنما إيجاد إنتاج ما، فالفهم لا يتحدد في المشاركة العاطفية، وإنما في

DOI:10.18018/URUK/019-12/180-197

التكوين اللّاحق لموضعة روحية أي يجب على مفسر تعبير ثابت عن الحياة. فمقولة: «نحن نفسر، نشرح الطبيعة، أما حياة النفس فينبغي ان نفهمها»[66] تمثل البيان التأسيسي لهرمنيوطيقا ديلثي.

هوسرل[67] (1938م)

قطب من أقطاب الفكر الألماني ومؤسس الظاهراتية (الفينومينولوجيا)[68]، ذلك المذهب الذي يرى أن المعرفة الحقيقية للعالم؛ لا تتأتى من محاولة تحليل الأشياء كما هي خارج الذات، وإنما بتحليل الذات نفسها، وهي تقوم بالتعرف على العالم، أي بتحليل الوعي، وقد استبطن الأشياء فتحولت إلى (ظواهر: phenomena)؛ ذلك أن الوعي لا يكون مستقلا، وإنما هو دائما (وعي بشيء ما) بشرط تجريده من أية تصورات قبلية[69].

وقد أضحت الفينومينولوجيا على يده «ممارسة فكرية لها حدودها وإطارها لمفاهيمها، بل ارتقى بها إلى حد بلغت فيه مرتبه الفكر النسقي الذي يحلل أدواته الإجرائية في دراسة الأشياء لخلفه من بعده من الفلاسفة الموجودين»[70]، إلى أن استوت الفينومينولوجيا منهجا وفلسفة في المعنى تفيد «دراسة الظواهر المتجلية لأول وهلة إلى الوعي، والمقدمة كما هي قصد تحليلها وتتبع خصائصها من خلال ما يعرف بقاعدة التوجه نحو الأشياء نفسها بعيدا عن الأحكام الذاتية أو النظرة المسبقة التي من شأنها أن تحول دون بلوغ حقيقة الأشياء»[71]. وإذا كانت الفينومينولوجيا تعالج مسالة (فهم الوجود)، فإن الهرمنيوطيقا تعالج (وجود الفهم).

هيدغر[72] (1976م) والتجربة الوجودية

يعد هيدغر زعيم الفلسفة الوجودية، وكان نتاجه امتدادا لنتاج من قبله، إلا إنه أقام تأويله على أسس فلسفية، متأثرا بأفكار هوسرل. والنص الأدبي عند هيدغر «ليس تعبيرا عن حقيقة ذاتية للكاتب، وإنما هو تجربة وجودية»[73]، وبهذا يصبح النص تجربه وجودية تتجاوز الذاتية والموضوعية منطلقا من الكينونة «الجوهر والتأويل الأدبي عنده ليس فعالية بشرية ولاشيء تفعله، وإنما هو شيء علينا أن ندعه يحصل، فنفتح نفوسنا للنص بصورة سلبيه متحينين له أن يستنطقنا، وهذا ما يدعى بـ(علم الظاهرات التأويلي hermeneutic)»[74].

ويرى بعضهم أنه على الرغم من أن عرض هيدغر في معالجته للوجود (Dasin) هو عرض ظاهري (phenomenology) فينومينولوجي. إلا إنه في النهاية طرح هرمنيوطيقي، أولا لان هدفه تحديد المعنى، وثانيا: لأن هذا المعنى يقتضي أن يبينه ويبرزه التأويل[75]، فلم يعد الفهم مجرد بنية معرفية، بل واحدة من بُنى الوجود الأساسية[76]، فالأشياء لا تظهر مجردة بل مفسرة بوصفها أشياء تقوم بهذه الوظيفة أو تلك. إنّ ثمة معنى وجودياً مزروعاً في الأشياء، وهذا المعنى هو بنية هرمنيوطيقية سابقة لكل تعبير لغوي أو تفسير اجتهادي، فهناك ما هو قائم (قبل)، أي ما هو قابع وراء التعبير اللغوي في خبرة القيم الإنسانية[77].

وإذا كان اهتمام الهرمنيوطيقيين قبله بسؤال: كيف نفهم النصوص؟ فإن اتجاه هيدغر يعود إلى الوراء خطوة ليقدم سؤالا آخر ويعدُّه أهم، وهو سؤال الكينونة (الدزاين) في عمله المهم (الكينونة والزمان1927م).

وهذه الكلمة لا تشير إلى كينونة أو كينونتين، أو أيَّة كينونة خاصة، بل ببساطة تشير إلى مفهوم (الكون هناك being there) في العالم[78].

غادامير[79] (2002م) والبحث عن الحقيقة

استطاع غادامر أن يحول كلمات أستاذه هيدغر إلى نظريات تأويلية، في عمله الأكبر (الحقيقة والمنهج) حتى عد مؤسساً للهرمنيوطيقا الفلسفية المعاصرة، ويرى أن الهرمنيوطيقا «أنما هي فعل فلسفي نواته: كيف تيسر عملية الفهم وتكون ممكنة؟ ثم ما هو الفهم؟»[80].

الفهم عند غادامر فعل تاريخي يفهم من خلال سياق العصر، ويرتبط بالحاضر، ولا وجود له خارج التاريخ، وأن المفسر له فهم خاص يختص بعصره يجب أن لا ينفك عنه ليقدم تفسير النص وفقا لفهم العصر السابق[81].

إن هرمنيوطيقا غادامير هي محاولة لفهم العلوم الإنسانية بصرف النظر عن المنهج، ولفهم علاقتها بتجربتنا الكلية في العالم[82].

ومما تقدم يتضح اهتمام غادامر بالفهم، وجعله القناة التي يمر منها كل أنواع التفكير، فهو يلخص دور الهرمنيوطيقا في تقديم فلسفة عن الفهم، بل أن الفهم وشروطه هي الموضوع

DOI:10.18018/URUK/019-12/180-197

الرئيس للهرمنيوطيقا[83]. وترتكز أفكارها بالدرجة الأولى على مسألتين: «نقد لغوي للمنهج ورواده: ديكارت وكانت وديلثي. والبحث عن الحقيقة بعيدًا عن الظلام، وهو منهج أفلاطون وأرسطو وهيدغر وغادامر نفسه»[84].

ولا يرى أن فهم النصوص هو البحث عن قصد المؤلف (وإنما الوعي الهرمنيوطيقي ذو طابع تاريخي)، فنحن نعيش في أثير تاريخي لا يمكن الانفكاك عنه من جهة، وهو ليس جسما مغلقا ومعينا ثابتا من النصوص التي يحفظ التاريخ بمعزل عنها، وإنما تيار صيرورة نهر لا ينتهي، فهو لا ينتسب لنا، بل نحن ننتسب إليه[85].

إن هرمنيوطيقا غادامير تبين تورّط المفسر عبر أفقه التاريخي– الثقافي في الفهم، ولذا فإن التفسير ليس إعادة تركيب للمعنى، بل إنتاج له أيضا[86].

جاك دريدا[87](2004م)

يشكل جاك دريدا ظاهرة شاخصة في عالم التأويل المعاصر ممثلة بالتأويل اللامتناهي، وهو صاحب مقولة التفكيك التي أسّست لمفاهيم جديدة في الفلسفة والنقد. والتفكيك يقوم على أساس الاختلاف والمغايرة لا الانسجام، فالنص في تصور (دريدا) آلية تشتيت تنتج سلسلة من الحالات اللامتناهية، ويترتب على هذا اللاتناهي غياب آلية حدود تقيد هذه الممارسة النصية[88]. والتشتيت يصيب النص ويتشظى على أثره؛ لأن كل دال يحيل إلى آخر، أو على حد تعبير دريدا: «التشتيت تعدد توليدي وغير قابل للاختزال، الإضافة وشعب النقص يشرخان جسد النص ويمنعان شكلنته النهائية الانغلاقية، أو على الأقل يمنعان التصنيف المتخم لمواضيعه ولمدلوله ولإرادة قوله وقصديته»[89].

والتفكيك لا يعني مطلقا الهدم، ففكرة الهدم استعملها هيدغر في تفكيك النسق الفلسفي الإغريقي، بل يتضمن أيضا فعل البناء، «البناء بنمط مختلف... فهو تفكيك وحدة ثابتة إلى عناصرها ووحداتها المؤسسة لها لمعرفة بنيتها ولمراجعة وظيفتها فالتفكيك يقتضي التعدد والتشتت بإزاحة مركزية (decentrement) توزع المراكز»[90].

ويمكن أن نلخص أهم خصائص التفكيك المحورية:

1- غموض اللغة وعدم ثباتها وضياع اليقين، وهذه سمات غالبة في اللغة.
2- عدم وجود منهج تحليلي فلسفي أو نقدي يعرض نفسه على النص.
3- التحليل والتفسير في التفكيك عمليه مفتوحة وحرة، بحيث لا وجود لمعنى واحد، بل هناك دائما انفتاح على الاحتمالات وتعددية المعنى[91].

ولذا فان التفكيكية كما يرى بعضهم «تعمل من داخل النص، تبحث عن الأثر، وتستخرج من جوف النص السيكولوجية المختفية فيه، والتي تتحرك داخله كالسراب ... وهي فضلاً عن ذلك قراءة حرة، لكنها نظامية وجادة، وفية يتوحد القديم الموروث وكل معطياته، مع الجديد المبتكر وكل موحياته، من خلال مفهوم السياق حيث يكون التحول»[92].

والتأويل التفكيكي قد يمارسه المرء بلا وعي؛ لأنَّ «النصوص نفسها تفكك نفس المعنى الذي تروّج له أو تتضمنه، ستلعب الكلمات والنصوص بكل معنى تسعى أنت لفرضه عليها، التفكيك هو الإدراك الأقصى للقول المأثور: نحن لا نقول أبدا ما نعني، ولا نعني أبدًا ما نقول»[93]. ويبقى التفكيك من أخطر المناهج التأويلية؛ كونه يقوم على الاختلاف وإرجاء المعنى أو تأجيله، فليس هناك حضور للمعنى، يضاف إلى ذلك القول بعدم التمركز حول العقل، «فليست هناك بؤرة مركزية يتمحور حولها هذا المعنى، ولكن هناك دائما لعب للدوال، وانزياح للمعنى نتيجة لذلك، ومن ثَّم تنتفي قابلية (اللعب الحر للمدلولات داخل نسق اللغة) للتفسير النهائي»[94]. ولذا فان التأويل التفكيكي تأويل لا متناهٍ ومعنى ذلك «أن كل الأفكار صحيحة حتى لو تناقضت فيما بينها، وكل الإحالات ممكنة حتى لو أدت إلى إنتاج مدلولات عبثية، وهذا أمر يتناقض مع المبادئ المؤسسة للعقلانية الغربية، وقد يؤدي إلى تدميرها»[95]. إلا أن هذه (اللانهائية) – كما يرى رورتي- متعلقة بالسياق «فان التفكيكية تبرز أن الدلالة مرتبطة بالسياق- فهي نتاج علاقات داخل النص أو بين النصوص– إلا أن السياق نفسه غير محدود. فهناك دائما إمكانات سياقية يمكن إضافتها، بحيث إن الشيء الوحيد الذي لا نستطيع القيام به هو رسم حدود ما»[96].

DOI:10.18018/URUK/019-12/180-197

بول ريكور[97] (2005م)

يرى ريكور أنَّ التأويل: نشاط فكري يقوم على أساس تفكيك رموز المعنى المختفي في المعنى الظاهري، والكشف عن مستوى الدلالة الضمنية في الدلالات اللفظية[98]. ويشير إلى أن وظيفة الهرمنيوطيقا هي توضيح اللغة وبخاصة المكتوبة في الميدان الأول لها[99].

لقد أصبحت نظرية التأويل (الهرمنيوطيقا) عند ريكور منهجا لتفسير النصوص أو نظرية للتفسير، ولم تعد قائمة على أساس فلسفي، وكان تركيزها منصبًا على الرموز وتحليلها، وهو يميز بين طريقتين من التعامل معها:

«الأولى: هي التعامل مع الرمز باعتباره نافذة نطل منها على عالم من المعنى، والرمز في هذه الحالة وسيط شفاف ينم عما وراءه... والطريقة الثانية: ... وهي التعامل مع الرمز باعتباره حقيقة زائفة لا يجب الوثوق بها، بل يجب إزالتها وصولا إلى المعنى المختفي وراءها(Dymystification). إن الرمز في هذه الحالة لا يشفُّ عن المعنى، بل يخفيه ويطرح بدلاً منه معنى زائفا، ومهمة التفسير هي إزالة المعنى الزائف السطحي، وصولا إلى المعنى الباطن الصحيح»[100].

وإذا كانت تأويلية ريكور تتمحور حول تفكيك الرموز، فإن الرمز كما يراه هو «أي بنية من الدلالة يدل فيها المعنى الحرفي والأولي والمباشر- بالإضافة إلى ذلك- على معنى ثانوي مجازي غير مباشر، لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال المعنى الأول»[101].

وهو يفرق بين السيمياء وعلم الدلالة، عادّاً السيمياء علمًا شكليًا معنيًا بتحليل العلاقات اللغوية، في حين أن علم الدلالة معني بتحليل الجملة- الوحدة الرئيسة للخطاب- لذا فان السيمياء تعود لدراسة اللغة بوصفها نظامًا مجردًا، ويهتم علم الدلالة بالخطاب الذي يشكل الواقعة الرئيسة للمعنى[102]، وبتعبير ريكور فالعلامة موضوع السيمياء «شيء افتراضي، والشيء الفعلي الحقيقي الوحيد هو الجملة؛ لأنها الحدث الفعلي في لحظة التكلم»[103].

وأهم ما أفرزته نظريته أنها جعلت «المعنى الموضوعي للنص منقطعًا عن المقاصد الذاتية للمؤلف، وبذلك يصبح تعدد التفاسير أمراً مقبولًا، فالمعنى لا يشكل رؤية المؤلف للعالم فحسب، وإنما أيضًا بحسب دلالته وأهمية (significance) في رؤية القارئ للعالم»[104].

هيرش[105] وقصد المؤلف

الفكرة المركزية لتأويلية هيرش تدور حول كون المعنى هو ما قصده المؤلف، لكنه يستعصي على التحديد، إذا لم يرتبط بقصد المؤلف، وهو يرمي إليه مستعينًا بذلك بآليات وإحالات وسياقات وغير ذلك.

وهو بذلك يرتد على المذاهب البنيوية التي أهملت المبدع إهمالًا تامًا، وركزت على النص او المتلقي، ويدافع عن حق المؤلف الذي أهمله (ديلثي) لحساب التجربة الحية، وأهمله (هيدغر) لحساب تجربة الوجود، وأهملته البنية لحساب تجربة النص[106]، ونظريات التلقي لحساب المتلقي. ثم انه يميز بين مفهومين:

1- المعنى: وهو ثابت عنده، ونظريات التأويل هي التي تهدف إلى الوصول إليه.

2- المغزى: وهو يتغير بحسب المفسرين، والنقد الأدبي هو من يهدف إلى الوصول إليه[107].

والمعنى عنده هو ما يمثله نص ما، وما يعنيه المؤلف باستعماله لمتوالية من الأدلة الخاصة .أما الدلالة فهي العلاقة بين المعنى والشخص، أو المفهوم والوضع أو أي شيء يمكن تخيله.

فالمعنى ثابت غير متغير، والمتغير هو الدلالة التي يمنحها المؤول للنص بحسب مقاصده، وبهذا يصبح المعنى موضوع الفهم والتأويل، بينما الدلالة هي موضوع الحكم والنقد، وهذه الدلالات مهما اختلفت فأنها لا تتعارض لاشتراكها في المقاصد.

ويحدد هيرش فرقا آخر بين المعنى والمغزى «من خلال الاحتمالات العديدة التي يعيّنها النص، وهو ما ينبغي أن يركز عليه التأويل، بينما يترك مغزى النص للقارئ أو الناقد الأدبي»[108].

هابرماز[109]

يعد هابرماز من أقطاب الهرمنيوطيقا النقدية، وهو صاحب المناظرة الشهيرة مع (غادامر) التي أظهرت التباين بين الهرمنيوطيقا النقدية والفلسفية.

لقد كان (غادامر) يرى أن كل تحليل يتأثر بمسبقات قبلية وإرهاصات تؤدي إلى تحريف وانزلاق عن الموضوعية في الحقل الاجتماعي، في حين يرى (هابرماز)- كما يرى (شلايرماخر)- أن المنظر الاجتماعي قادر على فهم الفاعل الاجتماعي أفضل مما يفهم هذا الفاعل نفسه[110]. فالموضوعية يمكن أن تتحقق باقتراح نظرية اجتماعية شاملة في المعرفة، تقوم على الفعل (التواصلي) لأقسام النظرية الاجتماعية الشاملة.

إن أهم ما اتكأ عليه (هابرماز) هو نقده لمفهوم الحوار عند (غادامر)، ففي الحوار إمكانية أن يتجاوز كلام كل من المتحاورين الآخر دون وعي كل منهما بذلك، وإن هذا التواصل الزائف في اتفاقات يمكن أن يتوصل إليها متحاوران في حوار حر تخضع في الواقع لاكراهات الأعراف والتقاليد التي لا يدركها المتحاوران، إذ أن هذه الاكراهات العشرية تكون مستبطنه اللغة التي تشكل أساس الحوار، لذا فان المتحاورين غالبا ما يكونان مخدوعين ومخدرين في لعبة الحوار التي تتحكم بها من غير أن يشعرا بذلك وسيكون المراقب الخارجي المشترك في لعبة الحوار الوحيد يمكنه من أن يشخص خلل الحوار ويحدد (الاتفاق الوهمي)[111].

امبرتو ايكو

تنبني تأويلية ايكو على سيميائية بورس، ومفهوم التأويل عنده «هو شرح كيف أن هذه الكلمات تحيل– في ذاتها- على أشياء مختلفة (وليس على أشياء أخرى)»[112]، وهذه التأويلية ليست مفتوحة أو اعتباطية، بل هي محكومة بجملة من الشروط والقوانين، التي تعد التأويل نشاطا سيميائياً محكوما بها، تجعل منه تأويلا متناهياً، ويمكن أن نلخص تلك القوانين بنقاط:

1- الاقتصاد التشاكلي: إي مجموعة من المقولات الدلالية التي تمكننا من قراءة النص قراءة منسجمة، ويبنى الاقتصاد التشاكلي على مبدأين:

أ- القيود التي يفرضها النص على المؤول.

ب- إنَّ كلَّ نصّ قابل للتأويل بطرائق متعددة، ولكن بالخضوع إلى قواعد محددة بشكل جيد وليس إلى مفهوم اللانهائية.

2- قصدية النص: أي أن أي فعل للقراءة هو تعاقد مركب بين قدرة القارئ ونوع القدرة التي يسلم بها نص معين كي يقرأ بطريقة اقتصادية، إذ تقوم تأويلية ايكو على قصد النص لا المؤلف مع دينامية جدلية لمفهوم قصدية القارئ مرتبطة مع سابقتها بما يسمى (التعاضد النصي).

3- المعنى الحرفي: مما يثيره ايكو في نظرته للتأويل هو أن كل رسالة لاشك أن تتضمن معنى حرفيا، وهو ما يفهم منها دون أي مجهود (تأويلي)[113]، وعليه فان ثمة اختلافا بين تأويلية ايكو المتناهية المحكومة بقواعد وضوابط، وبين التأويلية اللامتناهية، وهو يرى أن المقاربات التأويلية المعاصرة تأسست على الخصائص المميزة للهرمسية التي ترى لا نهائية التأويل[114].

وهو يفترض ان القراءة الوحيدة الجدية للنص هي قراءة خاطئة ، لأن الوجود الحقيقي للنص من خلال إثارته لسلسلة من القراءات والأجوبة التي تثري النص، فليست ثمة أحادية للنص[115].

نقد وتقويم

بعد هذا العرض السريع لمفهوم التأويل بين رؤيتين: القرآن الكريم والعرفاء من جهة، والفكر الغربي من جهة أخرى لابد من الوقوف على الفوارق بينهما، وأول ما يصادفنا هنا هو أنَّ الرؤية القرآنية والعرفانية كذلك تنظر إلى التأويل بوصفه من مقولة الوجود الخارجي او الحقيقي فتأويل الواقعة حصولها في الخارج أي أنّ موضوع التأويل هو الوجود الخارجي.

أمّا الرؤية الغربية فتتعامل مع التأويل على انه من مقولة المفاهيم والمعاني فموضوعها النص تنطلق منه وإليه تعود. من دون أن يكون هناك اهتمام بالمدلول الخارجي أو الحقيقة الخارجية. وبناءً على تلك الرؤية فإنّ مصطلح التأويل – أذا أردنا أن نؤصل له قرآنيا، فإنّه لا ينطبق على المناهج الغربية، والأفضل أن يترجم المصطلح بالتفسير أو تعدد القراءات، وفي ضوء ذلك سيكون (التفسير أو التعدد) شاملا لكل النصوص مع اختلاف درجات القراءة وعددها، الا إذا أُريد بالتأويل معنى من المعاني اللغوية.

وهنا ينقدح السؤال: هل يمكن أن يقرأ النص القرآني بمثل هذه المناهج؟

ربما يمكن لبعض الباحثين أن يتذرع بحجة أنّ القرآن فوق الزمكان، بقطع النظر عن ملابسات التاريخ، الا إنّ هذا الأمر لا يعني لا يدعو الى زعزعة الثوابت بتطويع النص إلى منطلقات

DOI:10.18018/URUK/019-12/180-197

تلك المناهج ، فلا يمكن أن يدرس النص وفق موت المؤلف، أو لامركزية المعنى، أو اقتطاع نص من سياقه التاريخي، فتغدو تفسيراتهم اشبه بالتفسيرات الذوقية أو الانطباعية التي تفتقر الى وسائل الإقناع، فالتفسير العرفاني الذي يقوم على الكشف فقط، تفسير ذوقي يحتاج إلى مؤيدات من النص وخارجه. فثمة ثوابت وسنن قرآنية لم تسبق إليها عقول البشر، ولذا أشارت الآيات إلى أنّ التأويل حق التأويل من مختصات الراسخين في العلم دون غيرهم.

أمّا القراءة فهي ليست حكرا على أحد، ولكن بعد امتلاك الأدوات والشرائط اللازمة وهي بعد ذلك كله لا ترقى إلى عنوان (التأويل)، وهو ما يخلق لبسا لدى القارئ.

فشلايرماخر يقول بتأثر المؤلف بثقافة عصره وهذا ما لا يمكن ان يجري على نص مقدس يؤثر ولا يتأثر صادر من الحق سبحانه. وديلثي يقول بالجانب النفسي للنص أو يركز على نفسية المبدع. وهيدغر يرى أن النص يعبر عن نفسه فالوجود هو المتحكم بالفهم، وغادامير يفصل النص عن ذات المبدع كي يتقوم النص بذاته وهو ادعاء لا ينهض به الدليل.وهكذا بقية النظريات والمناهج التي بنيت على مبان فلسفية واجتماعية ونفسية – وهي جميعها- لا تفي بدراسة النص المقدس الذي امتاز بخصوصيات لم تتوفر في غيره.

الخاتمة

في نهاية المطاف لابدَّ لهذه القراءة أن تقف على أهم الثمرات التي أينعتها وتتلخص بما يلي:

1- التأويل في القرآن من مقولة الوجود الخارجي، فتأويل الكلام هو وقوعه في الخارج ، وعند العرفاء هو المطابقة بينه وبين عالمي الأنفس والأفاق وليس تفسيراً للفظ أو بيان المصداق فقط. أمّا التأويل الغربي باتجاهاته المختلفة فهو من مقولة اللفظ والمفهوم.

2- القرآن الكريم كله له تأويل وليس المتشابه وحده. وهو من مختصات الراسخين في العلم، ويمكن أن يشمل غير أهل البيت (ع)؛ لأنَّهم المصداق الأكمل له، وهذا لا يمنع من دخول غيرهم فيه، وإنَّما هم يعلمون التأويل حقَّ التأويل.

وأما العلماء من تابعيهم فهم يعلمون تأويله، ولكن كل بحسب مرتبته. فشرط التأويل أن يتخلق الإنسان بالتقوى وهي وسيلته لتحصيل المعاني الباطنة للقران؛ لأنَّه كتاب **{لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ}** [الواقعة:79].

3- تنبني نظرية العرفاء على رؤية مراتبية القرآن وأنَّه موجود واحد له عدة مراتب، فالتفسير يختص بالظاهر، والتأويل لبواطن القرآن، ويعني الوقوف على مرتبة دون أخرى.

4- التأويلات في القرآن عمودية لا أفقية، أي أنَّها لا تتعارض أو تتصادم بين الشريعة والطريقة والحقيقة، بل كل مرتبة أعلى مما قبلها ومبتنية عليها، بخلاف التأويل الذي يؤمن بتعدد القراءات الأفقية والتي قد تتعارض مع بعضها.

5- لا تمتلك كل النصوص رصيداً تأويلياً وإنَّما الأمر مقصور على النصِّ القرآني وأعني التأويل بالمفهوم القرآني.

6- وحدة الوجود هي الفكرة المركزية التي تدور حولها تأويلات العرفاء وآراؤهم في العقيدة ، ولا تعني الاتحاد أو الحلول وإنَّما تعني كون الموجودات كلها مجال ومظاهر للحق سبحانه، فليس في الوجود إلا هو وأسماؤه وصفاته وأفعاله.

7- من المباني المهمَّة في النظرية القرآنية قاعدة الجري، وهي قاعدة ترتبط بالتفسير بالمصداق، وهي مستفادة من كلمات الرسول الأكرم (ص) وأهل بيته(ع). وهذا يعني انها تنتمي الى فكرة وحدة المفهوم وتعدد المصاديق؛ لأن الآية الكريمة التي تشير الى واقعة معينة لو كانت مرتبطة بها فقط لماتت وانتهت بانتهاء الواقعة، ولكنها تستمر وتنطبق على وقائع مماثلة ، كالأمثال التي تختزل مئات الوقائع المماثلة مع حفاظها على فكرة ولفظ واحد.

8- اختلاف الموضوع بين الرؤيتين القرآنية والغربية تجعل من العسير تطبيق المناهج التأويلية البشرية وجعلها صالحة لقراءة النص القرآني لما تحويه من ثغرات .وأما فالتفسير فلا مشاحة فيه بعد ان يمتلك المفسر أدوات

DOI:10.18018/URUK/019-12/180-197

التفسير المختلفة. إلا إن هذا لا يعني عدم امكانية الافادة من بعض المقولات الغربية في فهم النص القرآني او المقدس بشكل عام.

الهوامش

[1] المناقب: 3/ 218
[2] معجم مقاييس اللغة:1/158-162 مادة أول.
[3] المفردات:31 مادة أول.
[4] لسان العرب:11/32.
[5] القاموس المحيط:886. مادة أول.
[6] التحقيق في كلمات القران الكريم:1/190- 192.
[7] التعريفات:40.
[8] التفسير والمفسرون:1/19، وينظر: الإتقان في علوم القرآن:2/173.
[9] تأويلات أهل السنة:1/185، وينظر: التفسير والمفسرون:1/20.
[10] تأويلات أهل السنة:1/349.
[11] الميزان في تفسير القرآن:3/46، التفسير والمفسرون:1/21.
[12] المفردات:380.
[13] الكليات:217.
[14] الميزان في تفسير القرآن:3/49.
[15] التحقيق في كلمات القران الكريم:1/190- 192.
[16] الخطاب والتأويل:173.
[17] الصواب: شرح القرآن الكريم وتفسيره.
[18] الخطاب والتأويل:174.
[19] المواضع هي: آل عمران:7 مرتين، النساء:59، الأعراف:53 مرتين، يونس:39، يوسف:6، 21، 36، 37، 44، 45، 100، 101، الإسراء:35، الكهف:78، 82.
[20] ينظر: تأويلات أهل السنة:1/23، الميزان في تفسير القرآن:3/76، التفسير والمفسرون:1/17.
[21] ينظر: الميزان في تفسير القرآن:3/24، 46.
[22] المناهج التفسيرية:177.
[23] م. ن :177.
[24] ينظر: التمهيد في علوم القرآن:9/22-23.
[25] ينظر: م. ن :9/26-29.
[26] الميزان في تفسير القرآن:3/46، 51.
[27] مقالات تأسيسية:326، وينظر: الميزان في تفسير القرآن:3/49.
[28] ينظر: الميزان في تفسير القرآن:13/334-353 في تفسير الآيات من سورة الكهف:60-82.
[29] ينظر: الميزان في تفسير القرآن:3/57-65.
[30] المناهج التفسيرية: 179.
[31] م. ن: 186.
[32] بحار الأنوار:40/11 ، باب 91، والمناقب: 3/218.
[33] ينظر: التفسير الصافي:1/30، وبحار الأنوار:89/97.
[34] المعاصرة القرآنية– رؤية في ضوء المدرسة الوجودية: جواد علي كسار:75، بحث منشور ضمن كتاب قراءات معاصرة في النص القرآني: مجموعة باحثين، ط1 مركز الحضارة بيروت 2008.
[35] م.ن: 76.
[36] ينظر: التمهيد في علوم القرآن:10/ 434- 436.
[37] أساسيات المنهج والخطاب: 217.
[38] الأعمال الصوفية، المواقف:105.
[39] أساسيات المنهج والخطاب:51.
[40] ينظر: إحياء علوم الدين:4/310، والكلمة مشهورة بين الصوفية والعرفاء، ولم يعثر الباحث على نسبتها.
[41] البرهان في علوم القرآن:2/170.
[42] الأعمال الصوفية، المواقف:141.
[43] شطحات صوفية: 166.
[44] ينظر: أساسيات المنهج والخطاب: 225- 226.
[45] ترجمان الأشواق: 43-44.
[46] ترجمان الأشواق.44
[47] أساسيات المنهج والخطاب:245.
[48] المعجم الفلسفي:1/234.
[49] للاستزادة ينظر: الهرمنيوطيقا والفلسفة:82-145، الحلقة النقدية:9-24.
[50] ينظر: هرمنيوطيقا الشعر العربي:12.
[51] الحلقة النقدية:9.
[52] امبرتو إيكو(1932+):Umbert Eco ناقد أدبي، وروائي ايطالي، درس علم العلامات والرموز وعمل في جامعة تورين، وتركزت أبحاثه حول علم الجمال والدراسات التأويلية، من أعماله (العمل المفتوح، نظرية السيميائية، فلسفة اللغة، القارئ في الحكاية، التأول والتأويل المفرط.
[53] ينظر: استراتيجية التأويل:70.
[54] شلايرماخر: فردريك دانييل ارنست(1768-1834م) لاهوتي رومانسي ألماني، ولد في فروكلاف، درس في جامعة هال، اجتاز الامتحان اللاهوتي في برلين ورسم قسا. انتخب عضوا في أكاديمية العلوم البروسية سنة 1811م، له: الإيمان المسيحي طبقا لمبادئ الكنيسة الإنجيلية، والجدل، والأخلاق الفلسفية، ودروس في علم الجمال، مراسلاته طبعت في أربعة مجلدات. ينظر: معجم الفلاسفة: 396- 397.
[55] هرمنيوطيقا الشعر العربي: 14 نقلا عن the encyclopedia of religin vol6. p.281

DOI:10.18018/URUK/019-12/180-197

[56] التلقي والتأويل : 224.

[57] التلقي والتأويل : 225.

[58] التلقي والتأويل : 225، وينظر: إشكاليات القراءة واليات التأويل: 20.

[59] الهرمنيوطيقا والفلسفة: 180، وينظر: فن الفهم بحث في تأصيل المفهوم عند فيكو وهردر وشلايرماخر ودلتاي: عطيات ابو السعود، مجلة فصول، العدد76 خريف 2009، ص30 -46.

[60] ويلهلم ديلثي: فيلسوف ألماني(1833-1911م) تردد على كلية اللاهوت، ودرس في جامعة برلين، نال الدبلوم في الرابعة والعشرين، وغدا بعد عامين أستاذا في جامعة بال بسويسرا، كان يقول: إن الحياة هي الجذر الأعمق لكل تصور عن العالم، له من المؤلفات: حياة شلايرماخر، مدخل إلى دراسة العلوم الإنسانية، ماهية الفلسفة، نظرية تصورات العالم. ينظر: معجم الفلاسفة: 304-305 .

[61] التلقي والتأويل:226، وينظر: إشكاليات القراءة:24.

[62] ينظر: إشكاليات القراءة:24 ينظر: التلقي والتأويل: 227.

[63] الفهم والنص:95، وينظر:114 -116 .

[64] ينظر: الهرمنيوطيقا والفلسفة:188.

[65] ينظر: الهرمنيوطيقا والفلسفة:189، وينظر: فن الفهم بحث في تأصيل المفهوم عند فيكو وهردر وشلايرماخر ودلتاي:عطيات ابو السعود، مجلة فصول، العدد76خريف 2009، ص47-54.

[66] الهرمنيوطيقا والفلسفة:191.

[67] ادموند هوسرل (-1938): فيلسوف ألماني يهودي، مؤسس الظاهراتية بوصفها طريقة لوصف الظواهر وتحليلها، حاول الجمع بين التجريبية التي تعتمد على الملاحظة، وبين العقلانية التي تعتمد على إدراك السبب والنظرية، انتقد نظريات القياس المعرفية، ودعا إلى الظاهرة بوصفها طريقاً مباشراً للوصول إلى المعرفة. ينظر: معجم الفلاسفة: 712.

[68] الفينومينولوجيا أو الفلسفة الظاهراتية: مجموعة من الاتجاهات الفكرية في مجال البحث الفلسفي والسوسيولوجي والفن انطلاقا من أعمال هوسرل، وهي كلمة مشتقة من اللفظ الإغريقي الدال على الظهور، ومرادها اكتشاف الظواهر التي تسلم بها العلوم الطبيعية وغيرها، والتي تجعل من دعاوى المعرفة هذه أمورا ممكنة لهذا السبب، وتحاول ان تصف كيف يتعين أن يبدو العالم بالنسبة للراصد البسيط، شرط أن يكون هذا الراصد مجردًا من كافة المسلمات المسبقة، يقول هوسرل: أن الفينومينولوجيا تعود إلى "الأشياء نفسها". ينظر: موسوعة النظرية الثقافية: 482-486.

[69] التلقي والتأويل:221.

[70] الهرمنيوطيقا والفلسفة: 196.

[71] الهرمنيوطيقا والفلسفة:197.

[72] مارتن هيدغر(1976م): مفكر ألماني، اشتغل بميادين الظاهراتية والتأويلية واللاهوتية، دَرَسَ على يد هوسرل وتأثر بنيتشه، وعُرِف بوجوديته الملحدة البارزة، أثّر في منهجيات النقد الحديثة لاسيما في ميدان النقد التفكيكي، من كتبه: ما هي الميتافيزيقا، مقدمة في الميتافيزيقا، مشكلة الميتافيزيقا، الفلسفة في القرن العشرين، فلسفة الفن والجمال، جوهر الأسباب،الطريق إلى اللغة. ينظر: معجم الفلاسفة:694.

[73] التلقي والتأويل:229.

[74] دليل الناقد الأدبي:91.

[75] التأويل والهرمنيوطيقا:50.

[76] ينظر: التأويل والهرمنيوطيقا: 51 -52.

[77] ينظر: التأويل والهرمنيوطيقا: 51 -52.

[78] ينظر: مقدمة في الهرمنيوطيقا: 146.

[79] هانز جورج غادامر(2002م): مفكر ألماني، اشتُهِرت على يديه الدراسات التأويلية، تأثر بهوسرل وهيدجر، له تأثير واضح في فلسفة القرن العشرين في ميادين علم الاجتماع والجمال واللاهوت والنقد الأدبي، من كتبه: الحقيقة والمنهج، الفلسفة التأويلية، الحوار والجدل، عمر العلم.ينظر: معجم الفلاسفة: 423.

[80] دراسات في تفسير النص القرآني: 43. وينظر: مفهوم الهرمنيوطيقا الاصول الغربية والثقافة العربية،الحبيب بو عبد الله ، مجلة الفكر العربي المعاصر ، العدد 140- 141، 2007، ص109- 123.

[81] ينظر: دراسات في تفسير النص القرآني: 43 .

[82] إشكاليات القراءة: 3 .

[83] هرمنيوطيقا الشعر: 35 .

[84] هرمنيوطيقا الشعر: 36 نقلاً عن مجلة البلاغة المقارنة ألف الجامعة الأمريكية، ع2/ 1988، 8 .

[85] ينظر: هرمنيوطيقا الشعر: 38 .

[86] ينظر: التأويل الهرمنيوطيقا: 57 .

[87] جاك دريدا(2004م) : مفكر وناقد فرنسي، نقد الفلسفة الغربية التي تحيط بميادين الأدب واللغويات والتحليل النفسي، استند منهجه التفكيكي على رفض البحث عن الحقيقة، أو رفض البحث عن المصدر الغيبي النهائي للمعنى الذي ميّز مسيرة الفلسفة الغربية، من كتبه: علم الكتابة، هوامش الفلسفة، مواقع، حقيقة في صورة، اختراعات الروح، أطياف ماركس: دولة الدين. الكتابة والاختلاف، صيدلية افلاطون. ينظر: معجم الفلاسفة:283.

[88] استراتيجية التأويل: 62.

[89] مواقع: 46.

[90] تأويلات وتفكيكات: 189 .

[91] معجم السيمياء:343 .

[92] الخطيئة والتكفير: 57 .

[93] مقدمة في الهرمنيوطيقا: 158.

[94] المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك: 334.

[95] التأويل بين السيميائيات والتفكيكية:14.

[96] التأويل بين السيميائيات والتفكيكية:178.

[97] بول ريكور(1913- 2005م): فيلسوف فرنسي، ولد في فالانس، وهو يمثل محاولة أصيلة تستلهم الوجودية والفينومينولوجيا، وتريد- فضلا عن التيارات البنيوية والعقلانية-، أن تحصر نفسها بمسألة التأويل، ويرى أن الشر يأتي للعالم من جراء عدم تطابق الإنسان مع ذاته على مختلف مستويات المعرفة والفعل والعاطفة. من كتبه: في التأويل، صراع التأويلات، الاستعارة الحية، الزمان والسرد، محاولة في فكر فرويد. ينظر: معجم الفلاسفة:338.

[98] دراسات في تفسير النص القرآني:32، نقلا عن الهرمنيوطيقا المعاصرة نيتشه وآخرون: 124.

[99] دراسات في تفسير النص القرآني:36.

[100] إشكاليات القراءة 44.

[101] إشكاليات القراءة 45، نقلا عن:

Ricoeur. paul, Existence and Hermeneutics in "The Philosophy of Paul Ricoeur" ed. By Charles E. Reagan and David Steward. Beacam Press Boston . 1978 .p.98.

[102] ينظر: هرمنيوطيقا الشعر العربي:42.

[103] نظرية التأويل(ريكور):31-32 .

[104] هرمنيوطيقا الشعر العربي: 43 .

[105] هيرش: أستاذ جامعي في التربية والإنسانيات ومعروف في الأدب الثقافي ولد 1928م، ينتمي إلى إحدى القوميات الأمريكية وهو كاتب ومفكر، بدأ دراسته بدراسة القصائد الرومانسية، من مؤلفاته: تقييم الكلمات1960، البراءة والتجربة1964، شرعية التفقسير1967، أهداف التفسير1976. ينظر على شبكة الانترنت: WWW.en.wikiped.org

[106] التلقي والتأويل:242 .

[107] ينظر: مسؤولية التأويل: 10.

[108] التلقي والتأويل: 242.

[109] يورغن هابرماز(+1929م): مفكر اجتماعي ألماني، من أسرة يهودية، قاد أفكار مدرسة فرانكفورت للنقد الاجتماعي، وطوّر الدراسات الماركسية، وكانت لديه ملاحظات خاصة حول نظرية الاتصال الاجتماعي، عُرِفت نظريته بـ(النظرية النقدية)، من كتبه: الحداثة والخطاب السياسي، القول الفلسفي للحداثة، التقنية والعلم والايدولوجيا). ينظر: معجم الفلاسفة:687.

[110] ينظر: هرمنيوطيقا الشعر العربي: 40.

[111] هرمنيوطيقا الشعر العربي:41-42.

[112] التأويل بين السيميائيات والتفكيكية: 22.

[113] ينظر: إستراتيجية التأويل:73- 77.

[114] ينظر: إستراتيجية التأويل:70.

[115] ينظر: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية: 22

المصادر والمراجع

1. **الإتقان في علوم القرآن**: جلال الدين السيوطي (911هـ)، ضبطه وصححه وخرج آياته: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية بيروت ط2، 2007م.
2. **إحياء علوم الدين**: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي(505هـ)، دار المعرفة بيروت،1402هـ.
3. **أساسيات المنهج والخطاب**: محمد مصطفوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي بيروت، 2009م.
4. **استراتيجية التأويل- من النصية إلى التفكيكية**: محمد بوعزة، منشورات الاختلاف- الجزائر، ط1، 2011م.
5. **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**: د.نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط8، 2008م.
6. **الأعمال الصوفية**: محمد بن عبد الجبار النفري(ت بعد354هـ) راجعها وقدم لها: سعيد الغانمي، منشورات الجمل- ألمانيا، ط1، 2007م.
7. **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**: العلم العلامة الحجة فخر الأمة المولى الشيخ محمد باقر المجلسي(1111هـ)، ط2، مؤسسة الوفاء، بيروت- لبنان،1403هـ-1983م.
8. **البرهان في علوم القرآن**: محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي أبو عبد الله، تحـ: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة - بيروت ، 1391هـ.

DOI:10.18018/URUK/019-12/180-197

9. **التأويل بين السيميائيات والتفكيكية**: أمبرتو ايكو، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي بيروت- لبنان، الدار البيضاء المغرب، ط2، 2004م.
10. **التأويل والهرمنيوطيقا- دراسات في آليات القراءة والتفسير**: مجموعة باحثين ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت، ط1، 2011م.
11. **تأويلات أهل السنة المسمى ب(تفسير الماتريدي)**:لأبي منصور بن محمد الماتريدي السمرقندي(333ه) تح: د.إبراهيم عوضين والسيد عوضين، الجمهورية العربية المتحدة، إصدار محمد توفيق، القاهرة، 1971م.
12. **تأويلات وتفكيكات- فصول في الفكر العربي المعاصر**: محمد شوقي الزين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط1، 2002م.
13. **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**: المحقق العلامة المصطفوي (1426ه)، دار الكتب العلمية - بيروت ، ط3، 2010م.
14. **ترجمان الأشواق**: الشيخ محي الدين بن عربي، دار صادر- بيروت، ط3، 2003م.
15. **التعريفات**: الشريف علي بن محمد الجرجاني (816ه) دار إحياء التراث العربي- بيروت، ط1، 2003م.
16. **التفسير الصافي**: المولى محسن الفيض الكاشاني (قده) مط: مؤسسة الهادي - قم المقدسة، مكتبة الصدر- طهران، ط2، 1416ه.
17. **التفسير والمفسرون**: د.محمد حسين الذهبي، دار الكتب الحديثة- بيروت، ط2، 1366ه- 1976م.
18. **التلقي والتأويل- بيان سلطة القارئ في الأدب**: محمد عزام، السويد، نشر وتوزيع دار الينابيع – ط1، 2007م.
19. **التمهيد في علوم القرآن**: العلامة محمد هادي معرفة، مؤسسة التمهيد، مط: ستارة، قم– إيران، ط3، 1432ه- 2011م.
20. **الحلقة النقدية**: ديفيد كوزنز هوي، تر: خالدة حامد، منشورات الجمل– ألمانيا، 2007م.
21. **الخطاب والتأويل**: د.نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ط3، 2008م.
22. **الخطيئة والتكفير– من البنيوية إلى التشريحية، نظرية وتطبيق**: د.عبد الله الغذامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط6، 2006م.
23. **دراسات في تفسير النص القرآني**: مجموعة من المؤلفين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي- بيروت، ط2، 2010م.
24. **دليل الناقد الأدبي**: د.ميجان الرويلي و د.سعد البازعي، ط3، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء- المغرب، 2002م.
25. **شطحات الصوفية**: د.عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات- الكويت، ط2، 1976م.
26. **فن الفهم بحث في تأصيل المفهوم عند فيكو وهردر وشلايرماخر ودلتاي**: عطيات ابو السعود، مجلة فصول، العدد76 خريف 2009.
27. **الفهم والنص- دراسة في المنهج التأويلي عند شليرماخر وديلتاي**: بومدين بوزيد، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2008م.
28. **القاموس المحيط**: العلامة اللغوي مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي(817ه)، دار إحياء التراث العربي- بيروت، ط2 ،2003م.
29. **قراءات معاصرة في النص القرآني**: مجموعة باحثين، مركز الحضارة – بيروت ، ط1، 2012م.
30. **الكليات- معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**: لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي (ت1094ه)، تح: د.عدنان درويش ومحمد المصرى، منشورات ذوي القربى- قم ، مط: سليمانزادة، ط1، 1433ه.
31. **لسان العرب**: العلامة أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري(711ه)، دار صادر- بيروت، 1956م.
32. **المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك**: عبد العزيز حمودة، عالم المعرفة- الكويت، 1998م.
33. **مسؤولية التأويل**: د.مصطفى ناصف، دار السلام- القاهرة، ط1، 1965م.
34. **معجم السيمياء**: فيصل الأحمر، منشورات الاختلاف- الجزائر، ط1، 2010م.
35. **معجم الفلاسفة**: اعداد: جورج طرابيشي، دار الطليعة- بيروت، ط3، 2006م.
36. **المعجم الفلسفي**: د.جميل صليبا، ، منشورات ذوي القربى- قم، مط سليمانزاده، ط1،1385ه.
37. **معجم مقاييس اللغة**: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا الرازي (395ه) وضع حواشيه إبراهيم شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية- بيروت،1420ه-1999م.
38. **المفردات في غريب القرآن**: الراغب الأصفهاني (502ه) تح: محمد سيد كيلاني دار المعرفة- بيروت.
39. **مفهوم الهرمنيوطيقا الأصول الغربية والثقافة العربية،الحبيب بو عبد الله**، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 140- 141، 2007.
40. **مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي**: السيد محمد حسين الطباطبائي، تر: خالد توفيق، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، قم– إيران، ط1، 1415ه.
41. **مقدمة في الهرمنيوطيقا**: دايفيد جاسبر، تر: وجيه قانصو، منشورات الاختلاف- الجزائر، ط1، 2007م.
42. **مناقب آل أبي طالب**: الموفق بن احمد بن محمد المكي الخوارزمي(568ه)، تح: الشيخ مالك المحمودي، مؤسسة سيد

DOI:10.18018/URUK/019-12/180-197

الشهداء (ع) ومؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط2.

43. **المناهج التفسيرية:** الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق- إيران، ط4،1432هـ.
44. **مواقع– حوارات مع جاك دريدا:** جاك دريدا، تر: فريد الزاهي، دار توبقال للنشر- الدار البيضاء، ط1، 1992م.
45. **موسوعة النظرية الثقافية-المفاهيم والمصطلحات الأساسية:** أندرو إدجار وبيتر سيدجويك، ترجمة هناء الجوهري مراجعة وتقديم وتعليق: محمد الجوهري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2009م.
46. **الميزان في تفسير القرآن:** السيد محمد حسين الطباطبائي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت- لبنان، ط3، 1391هـ.
47. **نظرية التأويل:** بول ريكور، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط2، 2006م.
48. **هرمنيوطيقا الشعر العربي:** د.يوسف اسكندر، دار الشؤون الثقافية- بغداد، ط2، 2009م.
49. **الهرمنيوطيقا والفلسفة- نحو مشروع عقل تأويلي:** عبد الغني بارة، منشورات الاختلاف- الجزائر، ط1، 2008م.

Abstract

If the interpretation is the other side of the text as it is circulation, can we apply the modern interpretation methods on the holy texts and the first is the holy Qoran, hence the problem of research that tries to answer in light of the study of the concept of interpretation in the Koran, and its concept in modern methods, and the difference in the two concepts. Hence, it is impossible to apply the modern interpretation methods to the Qur'anic text with possibility of taking advantage of some data to analyze the texts.

DOI:10.18018/URUK/019-12/180-197